الخروج من الخلاف الفقهي مفهومه ومسالكه

د. عباس أحمد الباز*

تاريخ وصول البحث: ٢٠١١/٣/٨م تاريخ قبول البحث: ٢٠١١/٨/١٧م

ملخص

تناول البحث دراسة المسالك العلمية التي يمكن بوساطتها الخروج من الخلاف الفقهي، وأشهر هذه المسالك: الأخذ بالاحتياط، انعقاد الإجماع، اتباع مذهب أو تقليد اجتهاد إمام واحد، تقنين الأحكام على هيئة مواد قانونية، حكم الحاكم أو القاضي بتقديم رأي مع ترك الآراء الأخرى، واتباع المنهج العلمي التجريبي في الترجيح بين الآراء الاجتهادية القائم على الخبرة الإنسانية والتجربة العلمية.

وقد ركز البحث على أهمية إتباع المنهج العلمي التجريبي، وتحكيم قول أهل الخبرة الموافق للقواعد الكلية والمقاصد العامة للشريعة، كمسلك من مسالك الخروج من الخلاف الفقهي يقوم على إخضاع أقوال الفقهاء واجتهاداتهم إلى ما توصل إليه العلم وما استقر عليه قول أهل الخبرة بحيث تتم الموازنة بين أقوال الفقهاء ومن ثم الترجيح بينها وفق الرأي العلمي الصحيح الثابت بالتجريب.

Abstract

Difference of opinions about secondary issues of *Fiqh* comes as one of the natural results of *al-ijtihad*. This is one of the examples on the flexibility and vitality of Islamic Law. It indicates scholar's use of Reason and their concerns about reaching a sound view. Thus, difference of opinions is acceptable in Islamic Law. It is a heritage transmitted from ancestors to predecessors and a way for finding legal rulings. This difference, therefore, has reasons and controls which classify at into valid or invalid difference.

To escape from the differences in *Fiqh* issues and decide which view is meant by the Legislator there is a variety of methods. These methods are categorized into:

First: making reference to the rules and principles of the discipline of conflict and harmonization. This discipline was established by scholars of *usul al-fiqh* who presented its principles, conditions and controls which are to be followed for preferring one piece of evidence over the others. This is in order to make sound *ijtihad* and harmonize contradictory pieces of evidence.

Second: following the experimental method where scholars consult the experts in the issue in question and Science in the light of the rules of legislation and objectives of Islamic Law. Of the examples on this is when we refer to the Muslim ruler's selection to judge between parties.

مقدمة:

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا النبي الكريم، وعلى آله الأطهار الطيبين وبعد:

فالاختلاف في أحكام المسائل الفرعية نتيجة طبيعية للاجتهاد، وهو دليل حيوية الفقه ومرونته، كما أنه دليل إعمال الفقهاء عقولهم، ويظهر منه شدة حرصهم على معرفة الصواب، ولهذا كان الخلاف في الاجتهاد بالرأي أمراً مقبولاً، وهو ثروة عظيمة خلفها السلف للخلف، وباب واسع يلج المسلم من خلاله إلى معرفة أحكام الشرع وقواعده[١]. ولهذا الخلاف أو الاختلاف أسبابه وضوابطه، إذ ليس كل خلاف يمكن اعتباره واستفادة أحكام الفروع والمسائل منه، بل إنّ هناك ضوابط وقواعد يرجع إليها في تقرير الاختلاف المعتبر، وترك الاختلاف غير المعتبر.

كما أن الأصل عدم وجود اختلاف لا في أصول

* أستاذ مشارك، قسم الفقه وأصوله، كلية الشريعة، الجامعة الأردنية.

الشريعة ولا فروعها؛ لأن الشريعة كلها ترجع إلى قول واحد في فروعها، كما أنها في أصولها كذلك، فالحق الواجب الاتباع والتطبيق عند الله واحد لا يتعدد في مسائل الأصول وقواعد الدين، وإنما يختلف أهل العلم في فروع الأحكام المتعلقة بالحلال والحرام، وهذه من الفروع الاجتهادية التي قد تخفى أدلتها من حيث دلالتها وتكون مما يحتمل التأويل، فهذه الخلاف فيها واقع بين علماء الأمة، ويُعذر المخالف فيها لخفاء الأدلة، أو تعارضها، أو الاختلاف في ثبوتها، وهذا النوع هو المراد في كلام الفقهاء إذا قالوا: في المسألة خلاف.

والأصل عند الاختلاف في حكم مسألة شرعية الرد إلى الكتاب، أو السنة، أو إجماع الأمة، وليس للمسلم أن يتخير بين الأقوال بلا دليل؛ لأن الاختلاف إذا تدافع فهو خطأ وصواب، والواجب عند اختلاف العلماء طلب الدليل من الكتاب، أو السنة، أو الإجماع، أو القياس على الأصول، فإن استوت الأدلة وجب الميل مع الأشبه إلى هذه الأصول[٢].

وقد شاع القول بأنه عند تعارض أقوال الأئمة والمجتهدين في حكم مسألة معينة أنه لا بأس على المسلم أن يأخذ بالقول الأيسر ويترك مقابله؛ لأن الدين يسر والأحكام لم تأت لإيقاع المكلفين في الحرج والمشقة، بل جاءت لرفع الحرج عنهم، وقد ورد في ذلك أقوال عن بعض المتقدمين من أهل العلم كالقاسم بن محمد، حيث قال: "لقد نفع الله باختلاف أصحاب النبي ﷺ في أعمالهم لا يعمل العامل بعمل رجل منهم إلا رأى أنه في سعة، ورأى أن خيراً منه قد عمله"، وعنه أيضاً: "أي ذلك أخذت به عند الاختلاف لم يكن في نفسك منه شيء"، وعن عمر بن عبد العزيز قال: "ما يسرني أن لي باختلافهم حمر النعم"، قال القاسم: لقد أعجبني قول عمر بن عبد العزيز: ما أحب أن أصحاب رسول الله لم يختلفوا؛ لأنه لو كان قولاً واحداً كان الناس في ضيق، وإنهم أئمة يقتدى بهم، فلو أخذ بقول رجل منهم كان في سعة"[٣]. حيث تدل هذه العبارات على صحة الأخذ بالرأي الفقهي الأخف عند آخذه استنادا إلى النصوص الدالة على أن شرع الله تعالى يميل إلى التخفيف يقول تعالى: ﴿ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ ﴾[البقرة: ١٨٥]، ويقول تعالى: ﴿ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ﴾ [الحج: ٧٨].

وهذه المسألة تحتاج إلى الضبط في فهم مثل هذه النصوص صيانة للأحكام من الضياع، وحماية للمكلف من التوسع في الرخص وترك العزائم، فليس الأخذ بالأخف مكرمة دائما ومطلبا للشارع الحكيم، وليس الأخذ بالشاق من الأعمال محمودا دائما، وينبني على الأخذ بها دون ضوابط مفاسد كثيرة. وقد جاء البحث محاولة للحديث عن بعض الضوابط التي يمكن أن تُسهم في الخروج من الخلاف الفقهي خاصة فيما يتعلق باستخدام المنهج العلمي التجريبي في الترجيح بين الآراء الاجتهادية القائمة على ظن غالب والتي يمكن إرجاعها إلى الخبرة الإنسانية والتجربة العلمية. من خلال المحاور الآتية:

أولاً: مفهوم الخلاف الفقهي.

ثانياً: شروط الخلاف الفقهي المعتبر.

ثالثاً: أسباب الخلاف الفقهي.

رابعاً: حكم الخروج من الخلاف الفقهي وضوابطه.

خامساً: مسالك الخروج من الخلاف الفقهي.

أولا: مفهوم الخلاف الفقهي:

الخلاف لغة: مصدر فعله خلف، وهو في اللغة التضاد وعدم الاتفاق، جاء في لسان العرب: الخلاف المضادّة، وقد خالفه مخالفة وخلافاً[٤]، وتخالف الأمران واختلفا: لم يتفقا، وكل ما لم يتساو فقد تخالف واختلف[٥]. يقال: اختلف الناس في كذا، والناس خلفة أي مختلفون؛ لأن كل واحد منهم يُحدّي قول صاحبه ويقيم نفسه مكان الذي نحّاه[٦].

والخلاف في علم الفقه: وجود أكثر من رأي في حكم المسألة الواحدة بحيث لا يكون هناك اتفاق بين الفقهاء على حكم واحد فيها.

والخلاف والاختلاف بمعنى واحد، ويؤديان ذات

المدلول، فيقال هناك خلاف في مسألة كذا أو وقع الاختلاف بين العلماء في مسألة كذا ...؛ أي تعددت الأقوال في المسألة ولم يقع اتفاق بين العلماء على حكم محدد.

ومن أهل العلم من يرى التفريق بين الخلاف والاختلاف ويجعل لكل واحد منهما مدلولاً بأن الاختلاف يستعمل في قولٍ بُني على دليل، والخلاف فيما لا دليل عليه(٧)، ومن أهل العلم من يرى أن القول المرجوح في مقابلة الراجح يقال له خلاف لا اختلاف، والحاصل منه ثبوت الضعف في جانب المخالف في الخلاف، كمخالفة الإجماع وعدم ضعف جانبه في الاختلاف(٨).

إلا أن استخدام المصطلحين للدلالة على تعدد الرأي في حكم المسألة الواحدة سائغ، فيقال في المسألة خلاف وفي المسالة اختلاف لاصطلاح الكثير من العلماء على عدم الفرق بين المصطلحين وشيوع استخدامهما في التعبير عن عدم الاتفاق بين أهل العلم على حكم مسألة ما.

ثانيا: شروط الخلاف الفقهي المعتبر:

للخلاف المعتبر شروط يعرف بها، وهذه الشروط هي:

١) أن يكون الخلاف قائماً على دليل يؤيده،وإلا كان قولاً بالهوى والتشهي، والمعلوم عند أهل الملة والشريعة أن أحكام الدين لا تؤخذ من عقول العلماء ولا من أفواه الرجال، بل من النص الشرعي الصحيح منطوقاً، أو مفهوماً، أو قياساً؛ فإذا كان القول فيها بلا دليل كان تشريعاً بالهوى مردوداً على قائله، وعمل الفقيه يكون في فهم النص للوصول إلى مقصد الشارع ومعرفة مراده بين عباده، وليس للفقيه دور في التشريع، فهو بما منحه الله تعالى من فهم وبصيرة يحاول الوقوف على مدلول النص واستنطاقه واستثمار ما جاء فيه من أحكام بما يغلب على ظنه أنه مراد الشارع وحكمه الذي أراده من خلال النص، وهو بهذا الوصف كاشف عن الحكم الشرعي وليس شارعاً له.

٢) أن لا يناقض الخلاف نصاً ثابتاً في الكتاب، أو السنة، أو حكما عليه إجماع علماء الأمة، فإن خالف شيئاً من هذه الأصول كان مردوداً لا يعتد به، ولا يعد من الخلاف الذي يثبت فيه لمعتقده إباحة مباشرة الفعل المختلف فيه، فليس كل ما اعتقده فقيه أو مجتهد أنه حرام كان حراماً ضرورة؛ لأن الحرام ما ثبت تحريمه في الكتاب، أو السنة، أو قام عليه إجماع علماء الأمة، أو دل عليه قياس مرجح، وما تنازع فيه العلماء لم يجزم بحرمته؛ بل الواجب فيه الرد إلى أحد هذه الأصول(٩).

ثالثا: أسباب الخلاف عند الفقهاء:

للخلاف بين الفقهاء أسباب كثيرة ومتعددة، وقد جمعت في أسفار مستقلة يضيق البحث عن ذكرها كلها ولا بأس بذكر بعض هذه الأسباب:

١) قد يكون سبب وقوع الخلاف بين أهل العلم في المسألة مرده إلى عدم ورود نص من الشارع الحكيم يبين حكم الواقعة المختلف فيها، أو يكون النص قد ورد، ولكن دلالته غير قاطعة في التحليل أو التحريم، بل هي ظنية تحتمل القول بالحلال وكذلك تحتمل القول بالتحريم، ولم يقع اتفاق أو إجماع على أحدهما يسعف في رفع الخلاف، كما في حكم المسألة التي استُفتي فيها عثمان بن عفان عندما سئل عن حكم الجمع بين الأختين في ملك اليمين فقال: أحلتهما آية وحرمتهما آية. يعني بذلك قول الله تعالى: ﴿ **وَأَن تَجْمَعُواْ بَيْنَ الأُخْتَيْنِ إَلاَّ مَا قَدْ سَلَفَ** ﴾[النساء: ٢٣] فهذه الآية تحرم الجمع بين الأختين في النكاح، وظاهرها يدل على التحريم مطلقاً سواء أكانت الأختان حرتين أم أمتين، وهي في ظاهرها يتعارض حكمها مع الحكم الوارد في الآيات التي تحدثت عن إباحة ملك اليمين دون أن تذكر حرمة الجمع بين الأختين في ملك اليمين، كما في قول الله تعالى في سورة المؤمنون ﴿ **وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ ۝ إِلاَّ عَلَى أَزْوَاجِهِمْ أوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ** ﴾ [المؤمنون: ٥-٦]. فالنصوص قد وردت من الشارع الحكيم،

لكن الأفهام اختلفت في تفسير معانيها ومعرفة دلالتها، فمن الفقهاء من رجح حكم الآية الأولى،وقال بحر مة الجمع بين الأختين مطلقاً تحكيماً للعموم الوارد في النص، وهو قوله تعالى: ﴿ أَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ ﴾، ومن الفقهاء من رأى عدم حرمة الجمع بين الأختين الأمتين؛ لعدم دلالة النص على حكم تحريم الجمع بين الأختين الأمتين ومن ر أى الاحتياط بتغليب الحرام بالجمع بين حكم الآيتين قال بعدم الجمع بين الأختين الأمتين قياساً على حرمة الجمع بين الأختين الحرتين بجامع "الأختية "، وهو ما نزع إليه سيدنا عثمان، حيث ورد عنه أنه قال: "أحلتهما آية وحرمتهما آية والتحريم أحب إلينا".

٢) كما يمكن ر د الخلاف بين الفقهاء في أحكام الحلال والحرام إلى طبيعة علم الفقه التي تقوم على الاجتهاد، وإعمال الفكر في استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية. فالاجتهاد يقع فيه اختلاف الأفهام والآراء؛ لأن الله تعالى لم يجعل عقول البشر على درجة واحدة في الفهم والإدر اك، ومحاكاة النصوص، والقدرة على استنباط الأحكام منها، فمن العلماء من يغوص إلى أعماق النصوص يستكشف الحكم الدفين فيها، ومنهم من يبقى على السطح يلتقط ما يتبادر إلى ذهنه دون أن يغوص إلى الأعماق، ومن الفقهاء من هو بين ذلك.

وخير مثال على ذلك: الاختلاف الذي وقع بين بعض الصحابة زمن النبي ﷺ في حكم أداء صلاة العصر في الطريق أثناء السير إلى بني قريظة، فقد روى الإمام البخاري عن ابن عمر قال: قال النبي ﷺ يوم الأحزاب: "لا يصلين أحدكم العصر إلا في بني قريظة" فأدرك بعضهم العصر في الطريق، فقال بعضهم: لا نصلي حتى نأتيها، وقال بعضهم: بل نصلي لم يرد منا ذلك، فذكر ذلك للنبي ﷺ فلم يعنف أحداً منهم[١٠].

٣) كما أن لاختلاف الفقهاء في مشاربهم العلمية وقواعدهم الفقهية ومسالكهم الأصولية ومناهجهم في الاستنباط أثرا واضحا في بناء الأحكام الفرعية على القواعد الكلية، وقد كان هذا سبباً في ظهور المذاهب الفقهية المعروفة، فقد اختلف الفقهاء في حجية بعض المصادر والأصول الاجتهادية، كاعتماد الإمام مالك على حجية عمل أهل المدينة دون غيره من الأئمة، وعدم اعتبار الحنفية العمل بمفهوم المخالفة في نصوص الشارع حجة في استنباط الأحكام وعمل الجمهور به، وكذلك مخالفة الحنفية في إمكان حمل العام على الخاص، وحمل المطلق على المقيد، وعدم احتجاج الشافعي بقول الصحابي إلا وفق شروط وتركه العمل بالاستحسان ... إلى غير ذلك من أصول تعرف في كتب الأصول[١١]، وهذا الخلاف في الأصول نشأ عنه خلاف في الأحكام ومسائل الفروع.

ومن الأمثلة عليه: الاختلاف في حكم الثمر إذا بيع النخل قبل تأبيره –أي تلقيحه– فقد ورد في ذلك حديث ابن عمر عن النبي ﷺ أنه قال: "من ابتاع نخلاً بعد أن تؤبر فثمرتها للبائع إلا أن يشترط المبتاع"[١٢]، والقول عند الجمهور أن الثمرة بعد التأبير للبائع إلا إذا اشترطها المشتري لنفسه أخذاً من منطوق الحديث، وأما قبل التأبير فالثمرة للمشتري عملاً بالمفهوم المخالف لنص الحديث، وذهب الحنفية إلى أن الثمرة للبائع قبل التأبير وبعده إلا أن يشترطها المشتري بناءً على أصلهم بعدم العمل بالمفهوم المخالف للنص[١٣].

رابعا: حكم الخروج من الخلاف الفقهي وضوابطه:

أورد علماء الفقه والأصول قاعدة فقهية تنص على أن "الخروج من الخلاف مستحب"[١٤].

وهي قاعدة عظيمة النفع جليلة الفائدة؛ لأن غايتها الاحتياط في الأحكام وتضييق الخلاف في مسائل الاجتهاد. ولهذه القاعدة أصل في النقل، فقد ترك النبي ﷺ بناء الكعبة على القواعد التي بناها عليها سيدنا إبراهيم –عليه الصلاة والسلام– خشية الخلاف بين المسلمين، فعن عائشة قالت: سألت النبي ﷺ عن الجدر –بفتح الجيم وسكون الدال– أمن البيت هو؟: "قال: نعم، قلت: فما لهم لم يدخلوه في البيت؟ قال: إن قومك قصرت بهم النفقة،

قلت: فما شأن بابه مرتفعاً؟ قال: فعل ذلك قومك ليدخلوا من شاؤوا، ولولا أن قومك حديث عهد بالجاهلية، فأخاف أن تنكر قلوبهم أن أدخل الجدر في البيت وأن ألصق بابه بالأرض"[١٥].

وكذلك لم ينكر عبد الله بن مسعود على عثمان ابن عفان إتمامه الصلاة في السفر؛ مع أنه صلى خلفه متمماً، وقال: "الخلاف شر"، وفي رواية: "إني لأكره الخلاف"[١٦]، وقد جرى على ذلك المسلمون السابقون من عصر الصحابة إلى عصر الأئمة المجتهدين ومن بعدهم، وفي ذلك روايات كثيرة تحفل بها كتب التاريخ منها: أن الإمام أحمد كان يرى الوضوء من الرعاف والحجامة، فسئل عن الإمام إذا خرج منه الدم ولم يتوضأ هل نصلي خلفه؟ فقال: كيف لا أصلي خلف الإمام مالك، وسعيد بن المسيب[١٧].

والخلاف في الاجتهاد إما أن يكون صحيحاً قائماً على أدلة تسنده،وإما أن يكون فاسداً قائماً على غير دليل بأن يكون مستنده الهوى والتشهي، فإن كان الخلاف فاسداً فالخروج منه واجب بتركه، وعدم جواز الأخذ به مطلقاً،وإن كان مقبولاً فحكم الخروج من الخلاف كما هو واضح من لفظ القاعدة أنه مستحب أي مندوب إليه[١٨] وقد وضع العلماء الآلية والكيفية التي يتم فيها الخروج من الخلاف وعندهم في المسألة تفصيل وبيان، **فإن كان الخلاف في حكم مسألة اجتهادية مقبولاً، فالخروج منه مستحب، والأخذ به يكون مقرراً إذا توافرت فيه الضوابط الآتية:**

١- إذا لم يكن في الخروج من الخلاف وقوع في خلاف آخر، إذ لا فائدة عندئذ من مثل هذا الخروج. ولهذا كان من الفقه مراعاة الخلاف ضمانة من الوقوع في خلاف آخر؛ حيث يراد بمراعاة الخلاف "أن من كان يعتقد جواز الفعل المختلف فيه جاز له فعله حتى لو كان غيره يعتقده حراماً، كذلك في جانب الوجوب يستحب لمن رأى إباحة الشيء أن يفعله، إن كان من الأئمة من يرى وجوبه؛ كمن يعتقد عدم وجوب الوتر يستحب له المحافظة على عدم تركه خروجاً من خلاف من أوجبه"[١٩].

ومن الأمثلة على الخروج من الخلاف ومراعاته[٢٠]: استحباب دلك أعضاء البدن في الطهارة خروجاً من خلاف من يرى وجوبه, واستيعاب الرأس بالمسح في الوضوء خروجاً من خلاف مالك الذي يرى وجوبه,و غسل المني بالماء إذا أصاب الثوب خروجاً من خلاف أبي حنيفة ومالك اللذين يريان نجاسته،و الترتيب في قضاء الصلوات الفوائت قلّ عددها أو كثر، خروجاً من خلاف الشافعي الذي يرى وجوب الترتيب مطلقا, وترك صلاة الأداء خلف من يصلي القضاءو عكسه خروجاً من خلاف أبي حنيفة, وترك الجمع بين الصلاتين خروجاً من خلاف أبي حنيفة، و اجتناب استقبال القبلة واستدبارها مع الساتر عند قضاء الحاجة.

٢- أن لا يكون في الخلاف مخالفة لنص شرعي صحيح كآية قرآنية، أو سنة ثابتة؛ لأن الاجتهاد إذا كان مخالفاً لحكم آية أو سنة ثابتة فيه تفويت لحكم الآية ولهذه السنة الثابتة؛ وليس لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة من أمرهم، فرفع اليدين في الصلاة سنة ثابتة عن النبي ﷺ من رواية نحو من خمسين صحابياً، والخلاف فيها منتشر بين أهل العلم في حدوثه داخل الصلاة، فمن قال إن الصلاة تبطل بكثرة الحركة لتكرر الرفع؛ كان قوله مخالفاً لهذه السنة الثابتة فلا يعتد بهذا القول ولا يؤخذ به[٢١].

٣- أن يكون الخلاف في المسألة قوي المدرك، بحيث لا يعد هفوة من قائله[٢٢]، ولا يكون الخلاف قوي المدرك إلا إذا كان يعضده الدليل، فإن خلا من دليل يؤيده أو كان مخالفاً للدليل، كان هفوة من صاحبه؛ . والضابط في ذلك أن ما اختلف الفقهاء في حظره وإباحته لا مدخل للجزم بحرمته إلا أن يكون مما ضعف الخلاف فيه، وكان ذريعة إلى محظور متفق عليه[٢٣]. ويكون الحكم على الاجتهاد بالضعف عندما يكون فيه خروج على السنة الثابتة، أو فيه مخالفة لحكم شرعي متفق عليه، أو كان قائماً على تأويل ضعيف أو بعيد؛ كما لو خالف

المجتهد في اجتهاده حكماً شرعياً متفقاً عليه بحجة استناده على خبر آحاد، وهو يرى عدم الاحتجاج بخبر الواحد، فهذا عذر لا يسوغ معه الخلاف. يقول النووي: "وأما المختلف فيه الذي يكون في إباحته حديث صحيح بلا معارض وتأويله ممتنع أو بعيد، فلا أثر لخلاف من منعه، فلا يكون تركه ورعاً محبوباً، فإن الخلاف في هذه الحالة لا يورث شبهة، وكذلك إذا كان الحكم متفقاً عليه، ولكن دليله خبر آحاد فتركه إنسان لكون بعض الناس منع الاحتجاج بخبر الواحد، فهذا الترك ليس بورع بل وسواس؛ لأن المانع للعمل بخبر الواحد لا يعتد به، وما زالت الصحابة فمن بعدهم على العمل بخبر الواحد"[٢٤]. وكل خلاف ضعيف مما لا يقوى مدركه يكون هفوة لا تعد في ميزان العلم رأي فقيه يحتذى به، وإنما يحكم عليه بالضعف إذا كان الحكم الذي قال به المخالف مناقضاً لنصوص الشريعة وأصولها الصحيحة بحيث تكون المناقضة فيه ظاهرة، والحكم على الخلاف بالضعف لا ينظر فيه إلى شخص المخالف، كهفوة عطاء بن أبي رباح في إباحته عارية الجواري للاستمتاع، فهو مخالف لعموم الأدلة القاطعة بتحريم الزنا، كذلك فإن حكم عارية الجواري للاستمتاع لم ينهض به دليل ولم تقم عليه حجة، مما يجعل هذا القول هفوة من صاحبه لما فيه من مناقضة لنصوص الشريعة وأصولها التي تحرم الزنا، ولا حجة بقياس عارية الجواري على عارية الأعيان – بجامع تحصيل المنفعة للفارق بينهما؛ لأن العارية حكم خص بالأعيان دون الأموال والفروج، فإن وقعت في الأموال أصبحت قرضاً،وإن وقعت في الفروج أصبحت زنا، والزنا حرام في الشرع باتفاق، فكان القول بإباحة الجواري للاستمتاع مخالفاً لقواعد الشريعة وأصولها الثابتة فلا يلتفت إليه، ولو كان القائل به إماماً مشهوراً؛ كعطاء بن أبي رباح الذي هو أحد أئمة التابعين.

ومن هذا الباب مخالفة داود الظاهري في اجتهاده ببطلان الصيام في السفر للمسافر الذي اختار الأخذ بالعزيمة بالبقاء صائماً وترك الرخصة، فلا يكون الخروج من الخلاف هنا بترك الصيام في السفر مطلقاً وعدم تصحيحه بإطلاق؛ لما في ذلك من المخالفة الواضحة للنصوص الثابتة في الكتاب والسنة التي تبيح الصيام وتبيح الإفطار ولا تفرض أحدهما، من مثل قوله تعالى: ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ فَمَن تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَّهُ وَأَن تَصُومُوا خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾[البقرة: ١٨٤]. قال ابن كثير بعد أن ذكر الرأي القائل بوجوب الإفطار في السفر لقوله تعالى: ﴿فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾: "والصحيح قول الجمهور أن الأمر في ذلك على التخيير، وليس بحتم، لأنهم أي الصحابة كانوا يخرجون مع رسول اللّه ﷺ في شهر رمضان. قال: فمنا الصائم ومنا المفطر، فلم يعب الصائم على المفطر، ولا المفطر على الصائم، فلو كان الإفطار هو الواجب لأنكر عليهم الصيام، بل الذي ثبت من فعل رسول اللّه ﷺ أنه كان في مثل هذه الحالة صائماً، لما ثبت في الصحيحين عن أبي الدرداء قال: خرجنا مع النبي ﷺ في بعض أسفاره في يوم حار حتى يضع الرجل يده على رأسه من شدة الحر وما فينا صائم إلا ما كان منه ﷺ وا بن رواحة"[٢٥].

٤- أن لا يؤدي الخروج من الخلاف إلى الوقوع في حكم مكروه في مذهب المجتهد. جاء في الدر المختار وشرحه "لكن يندب الخروج من الخلاف لا سيما للإمام لكن بشرط عدم لزوم ارتكاب مكروه مذهبه"[٢٦]. وقد مثل ابن عابدين لهذا الشرط ببعض المسائل مثل:

أ. التغليس[٢٧] في صلاة الفجر؛ فإنه سنة عند الشافعي، وعند الحنفية المستحب الإسفار لا التغليس[٢٨].

ب. صوم يوم الشك تطوعاً؛ فإنه غير مكروه عند الحنفية، ويكره عند الشافعي ما لم يوافق عادة عند الصائم أو أن يكون قد صام اليوم السابق عليه[٢٩] والخروج من الخلاف بترك الصيام.

خامسا: مسالك الخروج من الخلاف:

تتعدد المسالك التي يمكن أن يراعيها الفقيه والمكلف للخروج من الخلاف حيث يمكن الخروج من الخلاف باتباع أحد المسالك الآتية:

المسلك الأول: الخروج من الخلاف بالأخذ بالاحتياط:

والمراد بالاحتياط التحفظ والاحتراز، يقال احتاط للشيء إذا احترز منه[٣٠]. والأخذ بالاحتياط فيه حفظ النفس من الوقوع في المأثم. وهو سبيل لاجتناب الوقوع في الحرام عند اشتباه الأدلة والتباس المراد منها وخفاء معناها، وهو نوع من الورع المطلوب وفيه فضيلة واطمئنان. لذا يقول التاج السبكي في الأشباه والنظائر: "إن أفضليته – أي الخروج من الخلاف- ليست لثبوت سنة خاصة فيه, بل لعموم الاحتياط والاستبراء للدين, وهو مطلوب شرعاً مطلقاً, فكان القول بأن الخروج من الخلاف أفضل ثابت من حيث العموم، واعتماده من الورع المطلوب شرعاً، فمن ترك لعب الشطرنج معتقداً حلّه خشيةً من غائلة التحريم فقد أحسن وتورع"[٣١].

وقد دل على الخروج من الخلاف بالأخذ بمبدأ الاحتياط في الأحكام نصوص كثيرة من السنة النبوية منها: الحديث الذي يرويه النعمان بن بشير قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: إنّ الحلال بين، وإن الحرام بين، وبينهما أمور مشتبهات لا يعلمهن كثير من الناس، فمن اتقى الشبهات فقد استبرأ لدينه وعرضه، ومن وقع في الشبهات وقع في الحرام ..."[٣٢] فالاختلاف في الرأي في الاجتهاد في أحكام المسائل الشرعية يكون عند كثير من المسلمين كالأمور المشتبهة، وقد يعسر معرفة الرأي الراجح في المحل المختلف فيها بسبب الآراء المتعددة في المسألة الواحدة، فيشكل عليهم معرفة الأحكام، فيقع الشك والحيرة، والسبيل لإزالة الشك وإنهاء الحيرة الأخذ بالاحتياط، والابتعاد عن التخير بالهوى؛ والواجب على المسلم أن يستبرئ لدينه وعرضه وأن يحتاط لنفسه بالأخذ بالأحوط لا بالأسهل، والفرق بينهما أن الأخذ بالأحوط يقوم على علم ودراية ومعرفة الدليل مع القدرة على الترجيح بين أقوال الفقهاء عند وقوع الاختلاف لكن يعسر الترجيح فيأخذ بالأحوط، أما الأخذ بالأيسر، فيقوم على التخير بين الآراء الاجتهادية المتعددة واختيار الرأي عن غير دليل ولا معرفة، فيقع الاختيار موافقا للهوى أو المصلحة مما يؤدي إلى التلفيق بين الآراء والأقوال، ويؤدي إلى تتبع الرخص في مذاهب أهل العلم، ولعل الفهم الخاطيء لبعض النصوص يقود إلى أخطاء في التطبيق حيث يستند من يفعل ذلك إلى الحديث الذي ترويه السيدة عائشة: "أن رسول الله ﷺ ماخُيّر بين أمرين إلا اختار أيسرهما ما لم يكن إثماً"[٣٣].

والفهم الدقيق لمعنى هذا الحديث ومضمونه لا يمكن تطبيقه على المسائل الخلافية أخذاً من مدلول هذا الحديث؛ حيث يدل المعنى الظاهر والمنطوق الصريح للحديث على أن النبي ﷺ كان من عادته إذا وقف عند أمرين أحدهما شاق والآخر يسير، وله خيار في أحدهما أنه كان يترك الشاق ويختار اليسير، والأخذ بهذا النظر والتحليل يعني أن يكون معروضاً على الرسول ﷺمسألة شر عية تعددت فيها الآراء والاجتهادات، وهو بين هذه الآراء يختار، وهذا بعيد في حق النبي ﷺ؛ لأن التخير بين الأحكام الاجتهادية والآراء المتعددة لا يكون إلا في حق المقلد، أما في حق الرسول ﷺ أو العالم المجتهد، فليس عنده في المسألة إلا حكم واحد، فلا يكون ثمّة مجال للاختيار ابتداءً. ومراد عائشة في هذا النص أن الرسول ﷺ ما خير بين أمرين دنيويين قائمين على العادة والتدبير وهما من أمور الناس لا من أمور الشرع والوحي إلا اختار ما رآه يسيراً، إذ ليس بين أيدينا أحكام من الوحي تثبت أن الله ﷻ أوحى بها إلى النبي ﷺ في واقعة ما وفيها حكمان في أحدهما مشقة وفي الآخر يسر ثم

خير بينهما الرسول ﷺ فاختار الأيسر منهما، والمعهود من الشرع أن أحكام التكليف تأتي ابتداء من الشارع الحكيم دون تخيير، والرسول ﷺ يبلغ هذه الأحكام إما وحياً متلوأوإما وحياً غير متلو، فيبقى القول أن اختيار النبي ﷺ يكون في العوائد وشؤون الناس والدنيا لا في

نصوص الوحي وتكاليفه الشرعية هو السائغ الموافق لما عليه التشريع.

فإقحام هذا الحديث والاحتجاج به في مواطن الخلاف وجعله مبرّراً لأن يتخير المكلف ما شاء من الأقوال الفقهية والآراء الاجتهادية اعتقاداً منه أنه متأسٍ بالرسول ﷺ، فهذا مما لا يصح، ومما يجب على المسلم أن ينتبه إليه، ولا يعطي لنفسه رخصة الأخذ من الأقوال الفقهية المختلف فيها تحقيقاً لرغباته وشهواته، بل إن هذا الحديث يوجب على المسلم أن يحتاط لا أن يختار ما يناسب مصالحه ويحقق غايته. فما جاء في النص أن اختيار الرسول ﷺ كان مبناه على الاحتياط، وذلك بأخذ ما ليس فيه إثم، فإن كان فيه إثم تركه وأخذ ما يقابله مما ليس فيه إثم.

وللأخذ بالاحتياط في محل الخلاف صور منها:

الصورة الأولى: الأخذ باليقين:

وهو ما كان موضع تحقق لا ينفيه نقيضه من شك أو وهم، ويتحقق الأخذ باليقين عند المكلف إذا اشتبهت عليه الأحكام وتعددت عنده الآراء بأن يحفظ نفسه من الوقوع في الإثم بالأخذ بالعزيمة التي يتيقن بها براءة الذمة. فمن شك في الصلاة في عدد الركعات التي صلاها أخذ بالعزيمة وبنى على ما هو مستيقن وهو العدد الأقل وأتى بما وقع الشك في أدائه[٣٤].وإذا أتى المرأة خبر وفاة زوجها الغائب و شكّت في وقت وفاته، فالأخذ باليقين احتياطاً يقضي بأن تعتدّ من الوقت الذي تستيقن فيه موته؛ لأن العدة يؤخذ فيها بالاحتياط، ومن الاحتياط أن تعتد من الوقت الأقرب لتيقن الوفاة لا من الأبعد، إذ الوقت الأبعد مشكوك فيه[٣٥].

ومما يندرج في هذا الباب: "أن الاحتياط في حقوق الله تعالى جائز وفي حقوق العباد لا يجوز"[٣٦].

والمراد بهذا أن الأخذ بالاحتياط في حقوق الله تعالى جائز، بل هو الأولى عند الشك في براءة الذمة، وأما في حقوق العباد فالاحتياط لا يجوز؛ لأن حقوق العباد لا تبنى على الشك بل على اليقين، فإذا دارت الصلاة بين الصحة والفساد، فالاحتياط أن يعيد الأداء ليتيقن من براءة الذمة، كذلك لو شك فيما عليه من صيام، فالأحوط أن يصوم الأكثر؛ لأنه الذي تبرأ به الذمة، أما في حقوق العباد فلا يجب الاحتياط لأنه لا يضمن بالشك، لأن الأصل براءة الذمة من حقوق العباد[٣٧].

والقاعدة المستقرة في حقوق الله تعالى- ومنها العبادات- وجوب أدائها بكمالها، وهذا يستلزم من المكلف الأخذ والعمل بما هو أوثق وأحوط للأمر في دينه وبراءة ذمته؛ حيث إن ذمة المكلف تشغل بالعبادة المطلوبة يقيناً، فيجب أن تؤدى العبادة على وجه يتيقن المكلف أو يغلب على ظنّه أنه قد أبرأ ذمته؛ لأن الذمة إذا شُغلت بيقين فلا تبرأ إلا بيقين مثله، ولذلك كان الاحتياط في باب العبادات واجباً[٣٨]، فمن تذكر صلاةً فائتةولم يدرِ أي صلاة هي من صلاة اليوم والليلة، فعليه أن يؤدي خمس صلوات حتى يتيقن من براءة ذمته[٣٩].

الصورة الثانية: تغليب الواجب:

وهو في الواقع والتطبيق تغليب لجانب الحرام على جانب الحلال عند اجتماعهما في محل واحد ظاهرا، أي يجب على المسلم الأخذ بالاحتياط فيما يقع وجود الحرام فيه، كالبيوع التي قد يدخلها الربا، **فا**لأخذ بالاحتياط في باب الربا واجب، فإذا قامت الشبهة على وجود التفاضل بيع النقد أو الذهب بجنسه فسد العقد احتياطاً[٤٠]، فلا يجوز بيع مال ربوي كالذهب أو الفضة بجنسه مجازفة، ولو غلب على الظن التساوي بين الثمن والمثمن، لأن اشتراط التماثل في الأموال والسلع التي يجري فيها الربا شرط محقق فلا بد من تحققه وتيقنه بإجراء الكيل فيما يكال والوزن فيما يوزن دون زيادة أو نقصان. قال ابن مسعود: كنا ندع تسعة أعشار الحلال مخافة الحرام"[٤١].

المسلك الثاني: الخروج من الخلاف المتقدم بالإجماع المتأخر:

إذا وقع إجماع على حكم مسألة مختلف فيها فإن هذا الإجماع يرفع الخلاف المتقدم ويكون حجة يجب

العمل به، ولا تجوز مخالفته؛ لأن الخلاف زال بالإجماع، قال شمس الأئمة السرخسي: "هذه المسألة تبنى على أن الإجماع المتأخر يرفع الخلاف المتقدم"(٤٢).

وذلك كالخلاف الذي وقع بين الصحابة في قتال مانعي الزكاة وإجماعهم بعد ذلك على قتالهم, وكالخلاف في مكان دفن الرسول ﷺ ثم أجماع الصحابة بعد ذلك على دفنه في بيت عائشة رضي الله عنها(٤٣).

والإجماع المعتد به هو إجماع أهل السنة والجماعة، وخلاف الفرق من غير أهل السنة لا يقدح في الإجماع ولا يبطله، ولا يختلف في ذلك حكم من فسق أو كفر بالتأويل أو برد النص؛ إذ الجميع شملهم صفة الذم ولا يلحقهم صفة العدالة بحال(٤٤) ولا يجوز الإفتاء أو القضاء بالحكم المختلف به قبل الإجماع، فالمراد إذا اتفق أهل الإجماع على حكم فخالفهم واحد لا يصير المحل بذلك محل اجتهاد حتى لا ينفذ القضاء بقول ذلك الواحد في مقابلة قول الباقين ...(٤٥).

المسلك الثالث: الخروج من الخلاف الفقهي باتباع مذهب إمام معين أو تقليد اجتهاد إمام واحد:

وهذا يكون في حق العامي المقلد، ولا يكون في حق العالم المجتهد؛ لأن العالم المجتهد يحرم عليه أن يقلد مجتهداً آخر، وقد نشأ التقليد بين الناس في حدود القرن الرابع الهجري، وظهرت الدعوة إلى إغلاق باب الاجتهاد منعا لمن لم تتوافر فيه شروط الاجتهاد من القول في دين الله بغير علم ولا فقه، وأصبح الطابع العام للفقه ومن يبحثون في أحكام الحلال والحرام هو التقليد، وشاع في أوطان لعالم الإسلامي التزام أهل كل بلد أو إقليم مذهب إمام معين؛ بالعكوف على معرفة مسائله ودراسة أحكامه وأصوله، والأخذ بها بعد تمحيصها وتدقيقها، وصارت الأحكام الشرعية تعرف من خلال مذهب معين، على اعتبار أن مذهب الإمام -أيّ إمام- وجه من وجوه تفسير نصوص الشريعة، وأخذ أحكامها، وكيفية استنباط الأحكام من مصادرها(٤٦)، فشاع تقليد مذهب الإمام أبي حنيفة النعمان في بلاد العراق والهند وباكستان وتركيا وبلاد ما وراء النهر، ومذهب الإمام الشافعي في مصر والشام، ومذهب الإمام مالك في بلاد المغرب والسودان وأفريقيا، ومذهب الإمام أحمد بن حنبل في بلاد الحجاز واليمن ... وهكذا.

وقد ترتب على تقليد إمام بعينه والالتزام بأحكام مذهب محدد أن ظهر ما يسمى مجتهد المذهب أو المجتهد في المذهب، وهو الشخص الذي درس مذهب إمامه دراسة متعمقة، وأصبح عنده قدرة على تخريج أحكام المسائل وفق ما تقضي به أصول مذهب إمامه؛ بحيث لو عرضت عليه مسألة لم يرد لها حكم في المذهب كان عنده المقدرة على البحث عن حكم هذه المسألة بإسقاطها على أصول المذهب وقواعده والخروج برأي محدد دون التعرض إلى خلاف بقية المذاهب، وهذا مسلك مقبول للخروج من الخلاف إذا لم يؤد إلى التعصب المذهبي المذموم، فإن نشأ عن التمذهب بأحد المذاهب تعصب أعمى للمذهب ونبذ المذاهب الأخرى ومهاجمتها أو نقضها بقصد الإساءة والقدح، فلا شك والحالة هذه أن الخير يكون بترك التقليد والرجوع إلى الأخذ بالراجح من الأقوال وفق ما يعتقده راجحاً بناءً على غلبة ظنه وقوة دليله.

ولعل التعصب للمذاهب في فترة من الفترات هو الذي دفع من لم يرض من أهل العلم بالتقليد إلى المناداة بأخذ الأحكام من الكتاب والسنة دون التقيد بمذهب إمام معين، ومن هؤلاء شيخ الإسلام ابن تيمية وتلميذه ابن القيم، والشوكاني صاحب نيل الأوطار وغيرهم(٤٧) مما أعطى الفقه نوعاً من الحيوية والتجديد والخروج من التقليد والعودة إلى الاجتهاد المنضبط على قواعده وأصوله كما كان في عصر الأئمة المجتهدين.

المسلك الرابع: الخروج من الخلاف بتقنين الأحكام:

والمراد بالتقنين: وضع الأحكام الفقهية الاجتهادية على هيئة مواد قانونية، أي على هيئة قانون، وتبنّي هذا القانون في إنزال الوقائع على مواده وأحكامه، والإلزام أو الاسترشاد به في القضاء والإفتاء.

ومبدأ تقنين الأحكام الشرعية والاجتهادات الفقهية ربما لا يكون جديداً؛ لأن بعض علماء الفقه من المتقدمين قد نهج هذا المنهج في تأليفاته وكتابته؛ منهم –على سبيل المثال لا الحصر- الإمام محمد بن الحسن الشيباني، صاحب الإمام أبي حنيفة وتلميذه، حيث ألف كتابه "السير الكبير" مبينا الأحكام الشرعية المنظمة لأحكام الجهاد في سبيل الله من حيث الأسلحة التي يجوز استخدامها وتلك التي لا يجوز استخدامه، ومن حيث كيفية إعلان القتال وكيفية إنهائه، والحقوق التي للأسرى، والحقوق للمدنيين من الشيوخ والأطفال والنساء، والمعاهدات ... وجعل أحكامه مرتبة كما لو كانت مواداً قانونية، ويعد هذا الكتاب أول تقنين لأحكام القانون الدولي الإسلامي؛ لأنه تضمن الأحكام الفقهية ذات الصلة بحالتي الحرب والسلم وما يجب على المسلمين اتباعه من أحكام في هاتين الحالتين.

كما كان هناك محاولة لتقنين الفقه الإسلامي في بعض موضوعاته، وتحديدا في الجانب المتعلق بمالية الدولة، كما فعل الإمام أبو يوسف القاضي بناءً على طلب الرشيد، من تنظيم لإيرادات ونفقات الدولة من خلال وضعه لكتاب الخراج، وهو بحق دستور اقتصادي يعكس أهمية وجود دستور للدولة ينظم جانب الاقتصاد فيها.

فقد ذكر الإمام أبو يوسف سبب تأليفه لكتاب الخراج ما نصه: "هذا ما كتب به أبو يوسف إِلَى أمير المؤمنين هارون الرشيد ... إن أمير المؤمنين أيده الله تعالى سألني أن أضع له كتابا جامعا يعمل به فِي جباية الخراج، والعشور، والصدقات، وغير ذلك مما يجب عليه النظر فيه والعمل به،وا,نما أراد بذلك رفع الظلم عن رعيته، والصلاح لأمرهم ... وطلب أن أبين له ما سألني عنه مما يريد العمل به، وأفسره وأشرحه، وقد فسرت ذلك وشرحته"(٤٨).

وقد ظهرت محاولات التقنين في الفقه كذلك عند المتأخرين من الفقهاء الذين صاغوا أحكام الفقه على هيئة المتون؛ حيث كان يغلب على هذه المتون الإيجاز والاختصار تماماً كالمادة القانونية التي تؤدي الغرض المطلوب بأقصر عبارة، وكانت الشروح التي توضح وتبين ما تضمنته المتون حيث تتناولها بالشرح والبيان على غرار المذكرة الإيضاحية للقانون التي توضح وتشرح المادة القانونية.

ومع أن محاولة تقنين الفقه بالكتابة قديمة وليست حديثة كما تبين إلا أن المحاولة كانت فردية لم تتبناها الدولة الإسلامية في ذلك الوقت مما يدفع للقول بأن محاولة تقنين الفقه الإسلامي على المستوى الفردي ليست بالحديثة، بل هي قديمة. ولسلوك هذا المنهج في الفقه فوائد كثيرة حيث يسهل كثيراً على القاضي والمفتي في اتخاذ حكم شرعي واحد دون التطرق إلى الخلافات الفقهية الأخرى؛ مما يجعل من هذا المسلك طريقاً إلى البعد عن الخلاف وقطع النزاع، وهذا الأثر الإيجابي ملاحظ في بعض البلاد الإسلامية التي تتبنى الدولة فيها مذهباً معيناً تتبعه في مسائل الإفتاء وأحكام القضاء وفي المعاملات المدنية، مما جعل الطابع الغالب انتشار أحكام ذلك المذهب بين القضاة والمفتين وطلبة العلم، والعمل بمقتضى اجتهادات أئمة ذلك المذهب والالتزام بأحكامه كما لو كانت قانوناً مقنناً.

وعلى مستوى الدولة الإسلامية، فأن تقنين الفقه الإسلامي للخروج من الخلاف والالتزام بحكم واحد قد بدأ في أواخر القرن الثالث عشر الهجري، عندما تبنت الدولة العثمانية فكرة تقنين الفقه لما رأت الحاجة ماسةً إلى تقنين أحكام المعاملات في مسائل الأسرة من خلال قانون حقوق العائلة، وكذلك في مسائل البيوع والمعاملات المدنية من خلال مجلة الأحكام العدلية، والتقنين للأحكام ليس بالضرورة أن يكون مكتوباً، فالدولة إذا اتخذت مذهباً معيناً أو التزمت به وجعلته هو المذهب المتبع في الإفتاء والقضاء في محاكمها وفي معاملات أفرادها؛ وقضى الحكام وفق أحكام ذلك المذهب دون غيره، فهذا نوع من التقنين غير المكتوب لأحكام ذلك المذهب، كما فعلت الدولة العثمانية بالنسبة للمذهب الحنفي عندما جعلت منه المذهب المتبع الذي يلزم القضاة والمفتين القضاء والإفتاء وفق اجتهادات علمائه دون سائر المذاهب

الأخرى، حيث لم تقنن الأحكام الفقهية في بداية الأمر ولم تجعلها على شكل قانون مكتوب ذي مواد مختارة من فقه المذهب المتبع بحيث يلتزم القاضي بالقضاء بموجبه ومنعه من الحكم بغيره[٤٩] ثم قامت بعد ذلك بعملية التقنين المكتوب، أي بوضع أحكام المذهب على هيئة مبادئ قانونية مكتوبة، وقد تمثل ذلك بقانون حقوق العائلة الذي يحكم القضاة والمفتون بما جاء فيه من أحكام تخص الأسرة من زواج وطلاق ووصية وميراث ونفقة ... وفي جانب المعاملات والحقوق المدنية تم تقنين أحكام العقود من بيع وهبة وشركة ... فألفت لجنة من كبار علماء الدولة وفقهائها لوضع أحكام المعاملات في قانون تحكم به المحاكم وتلتزم به في فض الخصومات والمنازعات المدنية، وقد قصرت اللجنة عملها على الفقه الحنفي فقط؛ حيث تخيرت الأحكام من آراء علماء المذهب الحنفي، ولم تأخذ من المذاهب الأخرى، كما أخذت بعض الأقوال المرجوحة في المذهب لموافقتها للعصر ولسهولتها ويسرها على الناس، ثم وضعت تلك اللجنة الأحكام التي اختارتها على شكل مواد قانونية بلغ عددها (١٨٥١) مادة، وسميت تلك المواد "مجلة الأحكام العدلية"، وصارت هي القانون المدني للدولة العثمانية وطبقت في أنحاء الدولة[٥٠].

ومع أن التقنين يرفع الخلاف عند النزاع وبخاصّة في أحكام التقاضي؛ إلا أن الاقتصار على مذهب واحد يفوت على القضاة والمفتين الكثير من الثروة الفقهية التي تستحق المحافظة عليها من الزوال والاندراس؛ لأن الفقه الإسلامي ثروة ضخمة لم تتوافر لأية أمة من الأمم، والاقتصار على جانب واحد من هذه الثروة يفوت على الأمة الانتفاع بباقي هذه الثروة، كما أن المذاهب الفقهية ليس أحدها مقدماً على الآخر، فكلها اجتهادات لأئمة عظام وفقهاء كبار عز وجودهم في عصور المسلمين المتأخرة، لذلك كان الأولى عند التقنين أن تدرس المذاهب جميعها ويؤخذ الحكم الأنسب للعصر، والأوفق لأهل الزمان بصرف النظر عن المذهب الذي أخذ منه، وأن يعاد النظر في هذه الأحكام كلما دعت الحاجة إلى ذلك ليأتي القانون ثريافي أحكامه متنو عاً في مواده مرناً في تطبيقه[٥١]. وتقنين الاجتهادات الفقهية لا يكون إلا في مسائل المعاملات والأحوال الشخصية دون مسائل العبادات، إذ ليس للقانون أن يتدخل في حرية العبادة لأي شخص، فالمسلم له أن يقلد في صلاته مذهب الحنفية مثلاً إذا كان يعتقد رجحانه على غيره من المذاهب، ولآخر أن يقلد مذهب المالكية، أو الشافعية، أو الحنابلة مادام يرى أنه الراجح على غيره، أما في أحكام البيوع والزواج والطلاق والأحكام المدنية عموماً؛ فلا بأس أن تتخذ الدولة قانوناً محدداً يجمع بين أقوال الأئمة جميعاً دون الاقتصار على قول واحد منهم مع مراعاة الأخذ بالقول الأنسب للظرف الذي يعيشه المجتمع.

المسلك الخامس: الخروج من الخلاف بحكم الحاكم:

أي إن الحاكم المسلم إذا تخير أحد اجتهادين مرجحاً له على مقابله في مسألة محل نزاع بين أهل العلم، وكان تخيره مبنيا على مصلحة تتحقق للعامة، فحكمه في هذه لمسألة يكون رافعا للخلاف وعلى المخالف عدم الإنكار على الإمام؛ لأن الحاكم منصب لرفع الأذى عن الناس ودفع الضرر عنهم بما يصلح في أمور الدين والدنيا، فإذا حكم القاضي في واقعة من الوقائع بحكم مختلف فيه مما يسوغ فيه الخلاف لعدم مخالفته لنص أو إجماع، فإن النزاع يرتفع بالحكم فيما يختص بتلك الواقعة، ويعود الحكم في تلك الواقعة كالمجمع عليه، فليس لأحد نقضه حتى ولا القاضي الذي قضى به نفسه، أما في غير تلك الواقعة فإن الخلاف لا يرتفع"[٥٢].

ومثله القاضي الذي ينوب عن الحاكم في الفصل في الخصومات وفض النزاعات بين الخصوم، فإن قضاءه في المسألة يرفع النزاع بين الخصوم، ومثله الحاكم إذا قضى في مسالة مجتهد فيها بشيء، فليس لمن بعده من الحكام أن يبطل ذلك الحكم؛ لأن الأمور الاجتهادية إذا صاحبها الحكم فلا يجوز نقضها باجتهاد آخر من نفس الحاكم أو من حاكم آخر؛ مراعاة لاستقرار الأحكام.

وهذا المسلك يشمل نوعين من الأحكام الاجتهادية التي يقع فيها الخلاف، **الأول:** ظنية الدلالة في النصوص التي قام على أساسها الاجتهاد، فاختلفت أقوال الفقهاء وتعددت ثم وقع اختيار الحاكم المسلم على أحد هذه الأقوال احتكاما إلى رؤية مصلحية يغلب على ظنه تحققها باختيار هذا الرأي وترك مقابله، وعندئذ يكون حكمه رافعا للخلاف. ولعل هذا بعينه ما وقع في زمن الفاروق عمر في كثير من الوقائع التي كان يستشير فيها مجلس أهل الحل والعقد، حيث كان يقف على الآراء المختلفة داخل المجلس ثم يختار ما يراه أنسب لحال الأمة وأقرب إلى تحقيق مصالحها، مثال ذلك: قضاؤه في مسألة إيقاع الطلاق بلفظ الثلاث بائناً بينونة كبرى لمناسبة هذا الحكم للناس في ذلك الوقت، مع أن السنة النبوية قد بينت أن إيقاع الطلاق بلفظ الثلاث يكون طلاقاً رجعياً، ولا يعد من الطلاق البائن؛ إلا أن اجتهاد عمر بن الخطاب ﷺ ليس ابتداعاً منه أو مخالفة للقول أو الفعل الذي دلت عليه سنة رسول الله ﷺوا إنما كان ذلك موكولاً إلى رأي الإمام واجتهاده الذي يقوم على إقامة الحق والعدل، وا إعمالاً منه لقاعدة من قواعد السياسة الشرعية القاضية بأن "تصرف الإمام على الرعية منوط بالمصلحة" وله في رسول الله ﷺ أسوة حسنة؛ حيث إن عمر ﷺقد رأى تهاوناً من الناس– لم يعهد قبل ذلك في هذه الواقعة وتماديا أُحدث مفاسد اجتماعية وأسرية تخالف مبدأ الاستقرار الأسري والمحافظة على كيان العلاقات الزوجية التي هي مقاصد أولية في الشريعة الإسلامية، فأراد عمر ﷺ أن يرد الناس إلى ما أمر الله تعالى به ورسوله ﷺ من نبذ العجلة والاندفاع غير المدروس في اتخاذ قرارات مصيرية لا تحمد عواقبها إذا حدثت، ولذلك كان عمر بن الخطاب يعلّل ما ذهب إليه من اجتهاد بقوله: "إن الناس قد استعجلوا في أمر قد كانت لهم فيه أناة فلو أمضيناه عليهم". **الثاني:** الخلاف الاجتهادي القائم على الاستنباط العقلي لعدم ورود الدليل في مسألة واقعة أو مستجدة وليس في حكمها دليل نصي يرجع إليه، فللحاكم في مثل هذه الحالة أن يرجح بين أقوال الأئمة من أهل العلم ممن يشكلون مجلس الشورى، أو مجلس أهل الحل والعقد اعتمادا على قياس مرجح أو استحسان مؤيد ... وللحاكم أن يهتدي بأحكام السياسة الشرعية فهي خطة تشريعية ترسم أحكاما اجتهادية في مسائل ووقائع لم يرد في حكمها نص، حيث يترك للحاكم المسلم فعل الأصلح للأمة.

ولا بد من توافر الضوابط التالية في الحاكم الذي يرتفع الخلاف بحكمه اجتهادا او تبنيه لرأي فقيه أو عالم من أهل الصلاح والخير:

١- أن يكون حكمه صادراً عن علم ودراية لا عن جهل وغواية.
٢- أن يكون عنده زيادة علم لم تكن عند غيره يفصح عنها ويذكرها للعامة إذا رجح قول عالم أو فقيه أو كان قد استشار أهل الحل والعقد ولم يتفقوا على رأي واحد فرجح قول طائفة من أهل الحل والعقد على قول الطائفة الأخرى، مثاله ما كان من أمر عمر بن الخطاب ﷺفي عدم توزيع أراضي العراق على الفاتحين واعتبارها من الملكية العامة التابعة للدولة.
٣- أن يكون حكمه مبرراً بالمصلحة العامة لا بالمصلحة الخاصة أو الفردية.
٤- أن لا يكون الحكم في مسائل العبادات أو العقائد؛ لأن مسائل العبادات لا يدخلها الحكم القضائي البتة، بل الفتيا فقط، وهي ليست من المنازعات والخصومات، وحكم الحاكم أو القاضي يقع فيما يتنازع الناس فيه ويختصمون، فليس لحاكم أن يحكم أن هذه الصلاة صحيحة أو باطلة، ولا أن هذا الماء دون القلتين يكون نجساً فيحرم على المالكي بعد ذلك استعماله، بل ما يقال في ذلك إنما هو فتيا إن كانت مذهب السامع عمل بها، وا إلا فله تركها والعمل بمذهبه، ويلحق بالعبادات أسبابها وشروطها وموانعها المختلف فيها، فلا يلزم شيء من الأحكام من لا يعتقده، بل يتبع مذهبه في نفسه أو مذهب إمامه، ولا يلزمه قول ذلك القائل بحكم الحاكم[٥٣].

وعلى هذا الأصل ينفذ حكم الحاكم في الأمور التي يختص بها من إثبات الحدود، وإقامتها، والحقوق المالية التي يختصم فيها الناس دون مسائل العلم التي تحتمل التأويل والفقه على أكثر من وجه مثل التفسير والحديث وغير ذلك، ففي هذا ما اتفقت عليه الأمة وفيه ما تنازعت فيه، والأمة إذا تنازعت في معنى آية أو حديث أو حكم خبري أو طلبي لم يكن صحة أحد القولين وفساد الآخر ثابتاً بمجرد حكم الحاكم، فإنه إنما ينفذ حكمه في الأمور المعينة دون العامة[٥٤].

وكذلك إذا اختلف العلماء في بعض مسائل العقيدة في غير ما هو بدعة ظاهرة تعرف العامة أنها مخالفة للشريعة، كاختلافهم في تفسير قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾[طه: ٥] وكاختلافهم في صفة الاستواء ومعناه، فليس للحاكم الحكم بصحة أحد القولين وفساد الآخر مما فيه فائدة، فكلام الحاكم قبل الولاية وبعدها سواء، وهو بمنزلة الكتب التي يصنفها في العلم[٥٥].

المسلك السادس: الخروج من الخلاف بالأخذ بالمنهج العلمي التجريبي:

هذا المنهج في الترجيح الفقهي يفتح الباب واسعاً أمام الباحثين في الفقه والعلوم الشرعية عموماً لدراسة العلوم الكونية والإفادة من قوانينها ونظرياتها، وتسخير ما فيها، وبناء ما يلزم من فروع المعرفة الشرعية على أساس المنهج العلمي التجريبي وفق ضوابط وأصول تتفق مع الشريعة ولا تتنافر معها أو تخالف أحكامها، حيث يمكن أن يكون العلم التجريبي أداة ترجيح في المسائل الفقهية المختلف فيها من حيث هو نظريات وحقائق علمية هدى الله الإنسان إليها، وهذه النظريات والحقائق ليست من وضع البشر ولا من صنعهم، فليس الإنسان هو من أوجدها أو اخترعها، بل هي من إيجاد الله تعالى وخلقه، وهي من نواميس الكون وقوانينه أخفاها الله ﷻ عن خلقه في علمه ما شاء أن تكون خفية ثم جاء أوان كشفها للإنسان، فهيأ الله ﷻ للإنسان أسباب الكشف عن طريق العلماء الذين يجربون ويكتشفون – أي يأخذون بالأسباب العلمية لمعرفة النظريات والحقائق التي أودعها الله في الكون فهي قبل معرفتها كانت غيباً وبعد الكشف عنها وعلمها صارت حاضراً، وهي بهذا الفهم من الغيب النسبي الذي يشاء الله ﷻ لعباده الاطلاع عليه والعلم به عندما يحين أوان الكشف عنه على خلاف الغيب المطلق الذي لا يكشفه الله تعالى لأحد من خلقه كعلم الساعة، وعلم الروح، ونزول المطر، والرزق ... فما كان يعلم بعد الأخذ بالأسباب يكون من الغيب النسبي، وما كان لا يخضع للأسباب في معرفة زمانه ومقداره ... يكون من الغيب المطلق.

والكشف العلمي التجريبي الذي يفضي إلى إطلاع الإنسان على ما لم يكن يعلم به يعد قبل كشفه من الغيب النسبي، ويكون القانون التجريبي الذي توصل به الإنسان إلى الكشف العلمي هو السبب الذي أودعه الله تعالى في الكون الموصل إلى هذا الكشف. ويمكن للفقيه توظيف نتائج العلم التجريبي في فهم حقائق الإسلام ونصوصه الشرعية التي أوحى الله بها إلى نبيه، إذ إن القرآن الكريم اشتمل الكثير من الحقائق العلمية في علوم مختلفة: كالفلك، والطب، والتاريخ، والفضاء، والنفس الإنسانية ... وكذلك السنة النبوية بما تضمنته من الحديث عن نظريات وحقائق كونية اختلف شراح الأحاديث في تحديد معناها ثم جاء تحديد معناها بدقة من خلال النظريات العلمية المعاصرة فيما أصبح يسمى بالإعجاز العلمي في القرآن والسنة[٥٦].

وفي جانب فهم وتفسير القرآن الكريم ظهرت النظريات العلمية المتعددة التي تحاول الكشف عن الكثير من المعاني القرآنية، فمثلاً ظهر ما يسمى الترتيب العددي لسور القرآن الكريم وآياته مما كشف عن نمط جديد في الفهم والمعرفة والوقوف على لطائف علمية لم تذكر عند المفسرين السابقين[٥٧].

واتباع المنهج التجريبي والدليل العلمي في الترجيح الفقهي ما هو في كنهه ومضمونه إلا وزن للأقوال والاجتهادات الفقهية الناشئة عن تعدد الأفهام والتأويلات المحتملة لألفاظ النصوص التي تحتمل التأويل لا وزن

للنص نفسه، إذ النص الشرعي صحيح ما دام أنه ثابت نقلاً لا يحتمل الخطأ، ويبقى الترجيح العلمي ميزانا للقول الاجتهادي المبني على فهم النص، وفرق بين الحكم على النص، وبين الحكم على الرأي الاجتهادي الذي هو نتاج فهم النص.

والغاية من استخدام المنهج التجريبي والر أي العلمي في مسائل الخلاف الفقهي هي استخدام العلم الكوني الموافق في مضمونه ونتائجه لأحكام الدين وتعاليمه كأمارة مرجحة بين الأقوال المجتهد فيها؛ ليكون العلم التجريبي مسلكا يضاف إلى ما عند علماء الفقه والأصول، وطريقاً علميا يمكن استخدامه في المسائل التي يكون فيها جانب علمي للخروج من الخلاف الفقهي بقوة الدليل العلمي، فكتب الفقه ومؤلفاته تحوي مسائل اجتهادية كثيرة وقع فيها الخلاف وتعددت فيها الآراء يمكن ردها إلى العلم التجريبي ثم الترجيح بناء عليه بين هذه الأقوال. حيث إن من المسلمات في العصر الذي يعيشه المسلمون اليوم أن علم الفقه تمتد مسائله إلى الكثير من العلوم الكونية، وهناك الكثير من المسائل الفقهية لا يفتى بها إلا بعد الاستماع إلى أهل الاختصاص في المسألة، فعلى سبيل المثال لا يفتي المجتهد في الاستنساخ إلا بعد معرفة حقيقته من الأطباء، ومثله الوقوف على حقيقة الفائدة على التمويل الشائعة في أعمال المصارف لا يعرف الفقيه حقيقتها إلا بعد الاستماع إلى أهل الاختصاص من الاقتصاديين والمصرفيين، وكذلك النظريات في علم الفلك التي يمكن توظيف الكثير منها في معرفة تفسير النصوص القرآنية والأحاديث النبوية التي تحدثت عن الليل والنهار وحسبان الشمس والقمروا إثبات مطالع الهلال ....، ومعرفة ما يفسد الصيام وما لا يفسده في المستجدات الطبية لا يستطيع الفقيه تحديده إلا بسماع الرأي

الطبي أولاً ليبني عليه الحكم الشرعي، فاستخدام البخاخ لمرضى الربو والأنسولين لمرضى السكري والحقنة الشرجية وغيرها الكثير من المسائل الحادثة في هذا الموضوع لا تعرف الفتوى فيها إلا بالوقوف على كنهها وماهيتها وسؤال أهل العلم فيها. وقاعدة الاجتهاد تنص على أن "الحكم على الشيء فرع عن تصوره" فلا يمكن للعالم الشرعي أن يجرد نفسه من هذه العلوم والمعارف، وفي ذات الوقت فإن اطلاعه على هذه المعارف يفتح الآفاق واسعة لفهم مكتمل عن الحقائق الشرعية ويقدم فهما دقيقا عميقا عن أحكام المسائل الفقهية وييسر الاجتهاد الفقهي بناء على أصول شرعية وقواعد علمية، فيحصل له ترجيح فقهي في المسائل الخلافية وفق أدلة منطقية قائمة على فهم علمي دقيق لحكم المسألة المختلف فيها.

ولعل في اتباع هذا المنهج تطبيقاً لأصل اجتهادي أرسى قواعده علماء أصول الفقه عندما سلكوا مسلك السبر والتقسيم في معرفة علة الحكم المنصوص لإلحاق الواقعة التي لم يرد بحكمها نص عند اتفاق العلة من كل وجه، فحيث لا يكون نص تتعدد الاجتهادات والآراء وربما يحتار المفتي والمستفتي في معرفة الحق الموافق لإرادة الشارع الحكيم، والأمثلة على ذلك كثيرة في كتب الفقه، فعلى سبيل المثال للبيان ساق الإمام ابن رشد في مسألة تحديد مدة النفاس بعد الولادة، فذكر خمسة أقوال للفقهاء في تحديد أكثر المدة، وذكر أربعة أقوال في تحديد أقلها، وقد علل تعدد الأقوال في المسألة بقوله: "وسبب الخلاف عسر الوقوف على ذلك بالتجربة لاختلاف أحوال النساء في ذلك؛ ولأنه ليس هناك سنة يعمل عليها كالحال في اختلافهم في أيام الحيض والنفاس"[٥٨] ومثل هذه المسألة مسالة حيض المرأة الحامل، فعند الإمامين أبي حنيفة وأحمد إذا رأت المرأة الحامل الدم لا يكون هذا الدم دم حيض بل دم استحاضة فلا تترك الصلاة ولا الصيام، ويرى الإمامان مالك والشافعي أن الحامل تحيض فتترك الصلاة والصيام، وليس على أحد من هذه الأقوال دليل منقول مما يؤدي

إلى الاختلاف الكبير في الفتوى، أو يؤدي إلى التخير بين هذه الأقوال أو طرحها لعدم الدليل، أو الترجيح بينها بأمارة مرجحة تخرج العالم والمستفتي من الحيرة والتردد وتقطع الظنون، بينما يجزم العلم التجريبي أن الحمل يمنع الحيض، ونزول الدم أثناء الحمل لا يكون حيضاً،

بل ينشأ عن علة في البدن، والترجيح في هذه المسالة بناء على الرأي الطبي يكون ترجيحاً لقول أبي حنيفة وأحمد، فلا يجوز للمرأة الحامل إذا رأت شيئاً من الدم أن تعده من دم الحيض، ويحرم عليها ترك الصلاة والصيام لهذا العذر.

ولا بد من مراعاة الضوابط التالية عند الاحتكام إلى المنهج العلمي التجريبي في الترجيح بين أقوال الفقهاء للخروج من الخلاف:

١) أن يكون الرأي العلمي المرجح مبنياً على قول ثابت لا يقبل النقض أو التغيير، وهو الرأي العلمي القائم على الدليل اليقيني ويسمى في العلوم التجريبية بالقانون العلمي، أما إذا كان الرأي مما يقبل النقض أو التغيير، فهنا يفرق بين نوعين من العلم من حيث القوة والضعف:

أ. إذا كانت نتيجة العلم التجريبي مبنية على ظن غالب، وهو ما يصنف علمياً على أنه نظرية، فتلتحق في الترجيح بالقانون العلمي إذا كانت نظرية مشتهرة وعليها شواهد عند أصحابها[٥٩] ويكون الأخذ بها مقبولاً فقهاً من باب غلبة الظن أخذاً بما عليه علماء أصول الفقه من أن غلبة الظن تقوم مقام اليقين عند عدم اليقين.

ب. إذا كانت نتيجة العلم التجريبي مبنية على ظن وما زالت في طور الدراسة والإثبات، فلا تكون دليلاً في الترجيح،وإنما يستأنس بها كأمارة دالة على قوة أحد الأقوال المختلف فيها بين الفقهاء.

٢) أن يكون الرأي الفقهي اجتهاديا قائماً على نص صحيح من الكتاب أو السنة يحتمل التأويل، أو كان نصاً ضعيفاً من السنة أو الأثر أو قال عنه بعض أهل العلم أنه منسوخ، فإن وافق الرأي العلمي اجتهاداً قائماً على نص يحتمل التأويل أو كان النص الموافق للرأي العلمي قد حكم عليه بالضعف عند بعض أهل الحديث أو قيل عنه منسوخ ثم أيد الرأي العلمي صحته من جهة المتن كان الرأي العلمي مرجحاً للقول الذي يرى صحته وعدم نسخه، وفي حال أن كان الاجتهاد قائماً على نص ضعيف أو يعتقد أنه منسوخ كان الرأي العلمي مصححاً لهذا النص متناً ومؤيداً له بالإحكام لا بالنسخ، فلا مانع أن يكون النص ضعيفاً سنداً صحيحاً متناً بمرجح خارجي يرجح صحة ما جاء في المتن من حكم أو إخبار، إذ إن علم الحديث فيه ما يؤيد مثل هذا القول حيث يحكم المحدثون على الأحاديث التي يكون السند فيها ضعيفاً و المتن صحيحاً بقولهم: "حديث ضعيف السند صحيح المتن".

وقد بدا أثر العلم التجريبي واضحاً في تفسير نصوص في القرآن الكريم وفي السنة النبوية فيها إخبار عن مسائل كانت وقت نزول الآيات مما يعده الناس من الغيبيات، ثم أصبحت بعد تقدم العلم التجريبي من المسائل الواضحات ومن البديهيات التي لا يختلف فيها أصحاب الاختصاص، وخير مثال على هذا ما جاء في القرآن والسنة من وصف دقيق لمراحل خلق الإنسان واكتمال تخلقه وهو جنين إلا أن هناك تفصيلات زمانية وقع فيها اختلاف بين الفقهاء بسبب احتمال النصوص للتأويل وورود الأفهام المتعددة في محاولة من الفقهاء للوصول إلى الحق في هذا الموضوع لما يترتب عليه من أحكام شرعية كثيرة، حيث حاول الفقهاء من خلال النصوص تحديد زمان ابتداء خلق الإنسان، أي زمان نفخ الروح في الجنين لضبط الأحكام التي تتعلق ببدء حياة الإنسان، وقد ورد في هذه المسألة أحاديث كثيرة يمكن ردها إلى مجموعتين:

الأولى: تحدد بداية حياة الإنسان بعد مائة وعشرين يوماً من التزاوج بين الحيوان المنوي والبويضة، **والثانية:** تذهب إلى أن بداية حياة الإنسان ونفخ الروح تكون في الأربعين الثانية وتحدده بدقة في اليوم الثاني والأربعين من عمر التزاوج بين الحيوان المنوي والبويضة، وسبب الاختلاف في التحديد بين الفريقين ورود أحاديث متعارضة في ظاهرها من حيث فهمها ومدلولها الزمني الذي هو موضوع هذه الأحاديث، وأشهر هذه الأحاديث ما أخرجه البخاري ومسلم عن عبد الله بن مسعود قال: حدثنا رسول الله ﷺ وهو الصادق المصدوق قال: "إن أحدكم يجمع خلقه في بطن أمه أربعين يوما نطفة، ثم

يكون علقة مثل ذلك، ثم يكون مضغة مثل ذلك، ثم يرسل إليه الملك، فينفخ فيه الروح، ويؤمر بأربع كلمات: بكتب رزقه، وأجله، وعمله، وشقي أم سعيد ..."[٦٠]. وتفسير الحديث أن جمع الخلق يكون في الأربعين الأولى من عمر النطفة، ثم بعد اكتمال خلقها تصبح علقة وتستغرق كذلك أربعين يوماً، ثم تكون مضغة في الأربعين الثالثة، ثم يرسل الله تعالى إليها الملك بعد الأربعين الثالثة، أي بعد مائة وعشرين يوماً من تطورها في الخلق لينفخ فيها الروح، فيكون تمام خلقها قد وقع بعد نفخ الروح فيها، أي بعد مرور مائة وعشرين يوماً، وقبل هذا التقدير لا يكون هناك اكتمال في الخلق لعدم نفخ الروح، ويكون الجنين في هذه الحالة يعيش حياة بيولوجية أشبه بحياة النبات وليس فيه حياة الروح البشرية، فهو حي من وجه دون وجه، حي من جهة وجود مظاهر الحياة فيه من نمو وتنفس وتطور من حال إلى حال، وليس بحي حياة الإنسان لعدم نفخ الروح من جهة ثانية.

وهذا الحديث يتعارض في الظاهر مع الحديث الذي يرويه مسلم عن حذيفة بن أسيد قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: "إذا مر بالنطفة ثنتان وأربعون ليلة بعث الله إليها ملكاً، فصورها وخلق سمعها وبصرها وجلدها ولحمها وعظامها، ثم قال: يا رب: أذكر أم أنثى؟ فيقضي ربك ما شاء ويكتب الملك، ثم يقول: يا رب أجله؟ فيقول ربك ما شاء ويكتب الملك، ثم يقول: يا رب رزقه؟ فيقضي ربك ما شاء، ويكتب الملك، ثم يخرج الملك بالصحيفة في يده، فلا يزيد على ما أمر ولا ينقص"[٦١] فهذا الحديث يبين أن نفخ الروح في الجنين يكون قبل
مائة وعشرين يوماً، فهو يحدد موعد نفخ الروح في اليوم الثاني والأربعين من عمر النطفة، أي أن نفخ الروح يقع في أول الأربعين الثانية وليس بعد الأربعين الثالثة، وهذا مما يحتاج إلى البيان ورفع الخلاف لما يترتب على تحديد زمان نفخ الروح من أحكام شرعية بعضها يتعلق بالجنين نفسه وبعضها يتعلق بوليه، ومن هذه الأحكام:

أ. إسقاط النطفة في أي مرحلة من مراحل الخلق المذكورة في حديث ابن مسعود قبل نفخ الروح أي قبل مرور مائة وعشرين يوماً أو إجهاضها، كما لو كان الأبوان كارهين للحمل فاتفقا على إسقاطه، أو كان الحمل فيه تشوه أو نقص فقام الطبيب بإجهاضه بطلب من الأبوين أو أحدهما لا يتبعه أي مسؤولية مدنية أو جزائية على من أسقطها؛ لأن الجنين غير مكتمل الخلق؛ ولأن الروح لم تنفخ فيه بعد. أما الاستدلال بحديث حذيفة بن أسيد، ففيه حرمة الاعتداء على حياة الجنين الذي مر عليه اثنان وأربعون يوماً لاكتمال حياته بنفخ الروح فيه، ومن تعمد الإسقاط يكون قد أزهق روحاً إنسانية، وهو متسبب في قتل هذه الروح وانعدامها بعد وجودها وعليه الغرة الشرعية وهي الدية المقررة في الشرع على من يقتل الجنين في بطن أمه.

ب. الصلاة على الجنين إذا سقط من بطن أمه وتغسيله وتكفينه، فالأخذ بحديث ابن مسعود يدل على عدم وجوب الصلاة عليه، ولا يدل كذلك على وجوب تغسيل الجنين إذا سقط قبل مرور مائة وعشرين يوماً؛ لأن الصلاة تكون على الإنسان الذي يموت بعد خروج الروح من الجسد والجنين قبل مائة وعشرين يوماً لا روح فيه فلا يلزم وليه بالصلاة عليه، بينما الاستدلال بحديث حذيفة يلزم وليه الغسل والتكفين والصلاة عليه لاكتمال الخلق بنفخ الروح إذا مر عليه اثنان وأربعون يوماً.

ج. صدقة الفطر، حيث يلزم من الأخذ بحديث ابن مسعود عند طائفة من الفقهاء إخراج صدقة الفطر عن الجنين الحي في بطن أمه إذا كان قد مضى عليه مائة وعشرون يوما فأكثر، ولا تلزم هذه الصدقة قبل بلوغ المائة وعشرين يوماً لعدم الحياة، والأخذ بحديث حذيفة يلزم بدفع صدقة الفطر بعد مرور اثنين وأربعين يوماً.

والترجيح بين هذين الحديثين على أسس علمية يبين أن الروح تنفخ في الجنين قبل مائة وعشرين يوماً،

فالمعطيات العلمية تثبت والآلات الحديثة تكشف كل شيء عن الجنين من طريق مصور منذ دخول النطفة الرحم وحتى ولادة الطفل، والعلم الطبي يقر بأن هناك ثلاث مراحل أساسية تحدث في الأربعين الأولى من عمر الجنين: فالجنين يكون نطفة مؤلفة من خلايا في باديء الأمر إلى اليوم السابع، ثم تجمع خلايا الجنين ضمن قرص جنيني داخل النطفة ما بين اليوم السابع إلى اليوم الثالث عشر، ومن ثم يتحول القرص الجنيني إلى علقة، وتخرج النطفة عن مظهرها ما بين اليوم الخامس عشر إلى اليوم الرابع والعشرين، ومن ثم تتحول العلقة إلى مضغة ما بين اليوم الخامس والعشرين إلى اليوم الثاني والأربعين(٦٢) فما جاء في حديث ابن مسعود يتعارض مع هذه الحقائق العلمية أن كل مرحلة من مراحل الخلق الثلاث تحصل خلال أربعين يوماً، فالجنين في اليوم العشرين أو الثلاثين أو التاسع والثلاثين لا يمكن وصفه علمياً أنه نطفة كقطرة ماء؛ لأنه يختلف عنها في شكله وحجمه، ولا يمكن وصفه علمياً في اليوم الستين أو السبعين أو التاسع والسبعين بالعلقة التي هي على شكل دودة العلق التي تعيش في برك الماء وتمتص الدماء، حيث يكون في هذه الفترة قد تشكل وتطور وتم خلق جميع أعضائه، والجنين بعد اليوم الثمانين وحتى اليوم المائة والعشرين لا يمكن وصفه بحال أنه مضغة لا شكل فيها ولا تخطيط أو أنه مخلق، حيث تكون جميع أجهزة الجنين قد تخلقت والجنين نفسه في منتهى النشاط ويمارس جميع حركاته وانفعالاته(٦٣). ويمكن للفقيه أن يجعل من هذه الحقائق العلمية مسلكاً للجمع والتوفيق بين ما كان ظاهره التعارض كهذين الحديثين باعتبار حديث ابن مسعود من المجمل الذي يحتاج إلى البيان والتفسير، بينما حديث حذيفة مفسر لما جاء مجملاً في حديث ابن مسعود، وتكون الدلائل العلمية هي القرينة المبينة لهذا التفسير.

ومثل ذلك الاجتهاد القائم على استدلال عقلي أو مبدء عرفي وفيه خلاف بين الفقهاء، وكمسالة تحديد أقصى مدة للحمل، حيث يقضي العلم التجريبي في الطب أن أقصى مدة للحمل لا تزيد على تسعة أشهر، فإن زادت على تسعة أشهر كان هناك خطر على الجنين ربما يؤدي إلى الموت، بينما يختلف الفقهاء في تحديد هذه المدة وعندهم آراء متعددة في المسألة، فيذهب الشافعية إلى أن غالب مدة الحمل تسعة أشهر، وقد تمتد في بعض الحالات إلى أربع سنوات بناء على الأقوال التي قامت على الإستقراء وسؤال بعض النساء اللاتي طال عندهن الحمل إلى هذه المدة(٦٤).

ولعل اتباع المنهج العلمي التجريبي في الترجيح للخروج من الخلاف الفقهي يحل إشكالات فقهية ونفسية عند المفتي والقاضي من جهة وعند السائل والمستفتي من جهة ثانية، فمن الناحية الفقهية يتحصل عند المفتي أو القاضي قناعة علمية واطمئنان نفسي عند بناء الفتوى أو الحكم القضائي على أصل علمي معتبر مسنود بتجارب ومباديء علمية تؤيده وترجحه على مقابله من الأقوال المخالفة، وكذلك يحصل عند المستفتي راحة واطمئنان نفسي وينقطع عنده التردد والشك ويخرج من حيرته وترتاح نفسه إلى حكم مؤيد بقرائن وإثباتات علمية من أهل الدراية والاختصاص. ولا يعيد السؤال على أكثر من عالم ولا يتخير من الأقوال بناء على الهوى والمصلحة.

٣) ألا يتعارض الترجيح العلمي مع حكم فقهي قائم على دليل قطعي لا يحتمل التأويل.

وهذا يقضي برفض نتيجة المنهج العلمي التجريبي إذا كانت تتعارض مع حكم شرعي ثابت بدليل قطعي كنص آية قرآنية أو حديث نبوي قطعي في دلالته، فهذا المنهج في الحكم لا يجري في النصوص القطعية التي لا تحتمل التأويل، إذ من المحال أن يتعارض الوحي مع العلم التجريبي الصحيح القائم على التجربة والبرهان، وعلة الرد هنا أن نص الوحي مقدم على قول البشر وفعله عند التعارض ليقين صحة ما أثبته الوحي وعدم اليقين في فعل البشر وقوله، ومع أن وجود التعارض بين نص الوحي وفعل البشر أو قوله فرض عقلي إلا أنه لم يسجل أن تخالف نص الوحي الصحيح مع شيء من

قوانين الكشوفات العلمية ومبادئها التجريبية، وعلى فرض وقوعه، فالوحي هو المرجح وما خالفه مطروح متروك، والمألوف في علم أصول الفقه أن النص القطعي في ثبوته ودلالته لا يخضع للعقل أو التجريب في الحكم؛ لأن الشارع بين حكمه دون حاجة إلى البحث في حجيته، وكذا لا يخضع مثل هذا النص للعلم والتجريب؛ لأن إخضاعه للتجريب يعني التشكيك في صحة ما اشتمله من أحكام حتى يثبت العكس، وهذا على خلاف النص الظني الذي يحتمل التأويل، حيث يجتهد أهل العلم في تحديد مراد الشارع ومعرفة الحكم وغايته ومقصده، وفي هذه الحالة يمكن إخضاع الرأي الاجتهادي وعرضه على نتاجات العلوم الأخرى المبنية على قواعد علمية صحيحة، وهذا ليس حكماً على النص الشرعي، بل محاكمة للاجتهاد المختلف فيه بأمارة خارجية وتحكيم للقرائن الخارجية وهو أمر مقبول فقهاً؛ لأن اجتهادات الفقهاء ليست تشريعاً بل محاولة لفهم غايات التشريع ومقاصده ومعرفة أحكامه من النصوص. ولما كان النص الظني في دلالته هو الذي يمكن أن تتعدد فيه الفهوم والآراء؛ فإن النتيجة العلمية التي تكون موافقة لأحد هذه الآراء تعد قرينة مرجحة لهذا الفهم على غيره حالها كحال القرينة اللغوية أو العرفية التي يمكن أن تكون أمارة مرجحة بين الأقوال المختلفة. إذ التأويل في أحد أسباب وجوده ناشيء عن تعدد المعاني اللغوية للفظ الواحد فيحاول الفقيه بما عنده من علم في الفقه ومعرفة في اللغة أن يتبين باجتهاده المعنى المقصود من النص فيحمله على ما يغلب على ظنه أنه مراد الشارع، وربما يحمله غيره من العلماء على معنى آخر بقرينة أخرى فتتعدد الأفهام ويقع الاختلاف وعندئذ يمكن أن يكون الرأي العلمي وغيره من مسالك الترجيح طريقاً إلى رفع الخلاف وترجيح ما وافقه الدليل على غيره.

ومثله الإجماع فعلى فرض أن تعارض حكم مجمع عليه من الأمة مع نتائج كشف علمي أو برهان عقلي أو تجربة علمية، فحكم ما أجمعت عليه الأمة مقدم على نتيجة البحث العلمي المخالف في نتائجه لما أجمعت الأمة عليه؛ لأن دلالة الإجماع قاطعة ولها في الاستدلال حكم النص القطعي، إذ من المحال أن يقدر الله ﷻ على الأمة وعلمائها أن تجمع على أمر مخالف للعقل أو العلم الذي أودعه في الكون، لذا كان الإجماع أحد مصادر التشريع الأربعة المتفق على صحة الاحتجاج به وتقديمه عند التعارض على غيره من المصادر التبعية، فإذا أثبت العلم التجريبي أمراً مخالفاً في حكمه لما اجتمعت عليه الأمة فحكم ما أجمعت عليه الأمة مقدم على ما أتى به العلم التجريبي[٦٥]. والله أعلم بالصواب وهو الهادي إلى طريق الرشاد.

النتائج:

وقد خلص البحث إلى النتائج الآتية:

أولاً: الخلاف أو الاختلاف في الرأي في المسائل الفرعية نتيجة طبيعية للاجتهاد، والخروج من الخلاف أمر مستحب عند أهل العلم.

ثانياً: هناك مسالك علمية كثيرة يمكن بوساطتها الخروج من الخلاف منها ما اتبعه أهل العلم في زمانهم، ومنها ما هو حادث جديد.

ثالثاً: المسالك التقليدية التي اتبعها السابقون في الخروج من الخلاف الفقهي، متعددة منها:

- تحكيم قواعد علم التعارض والترجيح الذي أسس له علماء أصول الفقه ووضعوا له الضوابط والأصول اللازمة لمعرفة الراجح من أقوال الفقهاء للخروج من الخلاف.
- الأخذ بالرأي الأحوط أي ترجيح القول الذي يغلب على الظن بناء على أصل الاحتياط.
- تقليد اجتهاد إمام واحد والتزام مذهبه كالتزام المقلد مذهب الإمام أبي حنيفة أو مالك أو الشافعي أو أحمد ابن حنبل.
- تقنين الأحكام الاجتهادية على هيئة مواد قانونية يلتزم بها المفتي والقاضي.
- ترجيح الحاكم أو القاضي قول إمام أو اجتهاد عالم على غيره من الأقوال وعمله بهذا القول.

- حصول الإجماع بعد الخلاف على حكم مسألة مجتهد فيها.

رابعاً: من المسالك المعاصرة إتباع المنهج العلمي التجريبي في الخروج من الخلاف الفقهي، وتحكيم قول أهل الخبرة الموافق للقواعد الكلية والمقاصد العامة للشريعة، وهذا المسلك يقوم على إخضاع أقوال الفقهاء واجتهاداتهم إلى ما توصل إليه العلم وما استقر عليه قول أهل الخبرة بحيث تتم الموازنة بين أقوال الفقهاء ومن ثم الترجيح بينها وفق الرأي العلمي الصحيح الثابت بالتجريب.

خامساً: لا تعارض بين اتباع المنهج العلمي التجريبي الموافق للقواعد الكلية والمقاصد العامة للشريعة لإخضاع أقوال الفقهاء واجتهاداتهم القائمة على أصل علمي إلى ما توصل إليه العلم وما استقر عليه قول أهل الخبرة، ومن ثم الترجيح بينها وفق الرأي العلمي الصحيح الثابت بالتجريب وبين النصوص لأن تحكيم الخبرة العلمية يكون للرأي الاجتهادي وليس للنص.

الهوامش:

(١) عبد الكريم زيدان: **المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية**، ص١٠٧.

(٢) ابن عبد البر: **جامع بيان العلم وفضله**، ج٢، ص٨١.

(٣) الشاطبي، **الموافقات**، ج٤، ص٤٩٣.

(٤) ابن منظور: **لسان العرب**، ج٩، ص٩٠، باب خلف، دار صادر بيروت ١٩٦٥.

(٥) ابن منظور: **لسان العرب**، ج٩، ص٩١، باب خلف.

(٦) أحمد بن فارس بن زكريا: **معجم مقاييس اللغة**، دار الجيل – بيروت، ط١٩٩١.

(٧) الكمال بن الهمام: **شرح فتح القدير**، ج٦، ص٣٦٤. ابن عابدين **حاشية رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار**، ج٤، ص٣٣١.

(٨)ز ارة الأوقاف الكويتية: **الموسوعة الفقهية**: ج٢، ص٢٩١.

(٩) السبكي: **تكملة المجموع شرح المهذب**، ج١٢، ص٢٨٠.

(١٠) رواه الشيخان.

(١١) البيانوني: **دراسات في الاختلافات الفقهية**، ص٧٠.

(١٢) متفق عليه.

(١٣) أبو الحسن المرغيناني: **الهداية في شرح بداية المبتدي**، ٢٦/٣.

(١٤) السيوطي، **الأشباه والنظائر** ص ، ابن نجيم، **الأشباه والنظائر**.

(١٥) **صحيح البخاري بشرح فتح الباري**، باب فضل مكة وبناياناها، ٩٣٤/١ حديث رقم ١٥٨٤.

(١٦) **صحيح البخاري**، ٥٦٤/٢.

(١٧) الندوي: **القواعد الفقهية**، ص٣٣٨.

(١٨) ابن عابدين: **حاشية رد المحتار على الدر المختار**، ١٥٣/١، ط١٨٤٣، مصطفى البابي.

(١٩) **الموسوعة الفقهية**، ج٢، ص٢٩٨.

(٢٠) السيوطي، **الأشباه والنظائر**، ص١٧٣.

(٢١) السيوطي: **الأشباه والنظائر**، ص١٧٣.

(٢٢) السيوطي، **الأشباه والنظائر**، ص١٧٣.

(٢٣) الماوردي، **الأحكام السلطانية**، ص٢٥٣. النووي، المجموع، ج٩، ص٤١٩.

(٢٤) النووي:**المجمو ع شرح المهذب**، ٣٤٤/٩.

(٢٥) **صحيح البخاري بشرح فتح الباري** باب: إذا صام أياما من رمضان ثم سافر، ١٠٨٢/١، حديث ١٩٤٥.

(٢٦) ابن عابدين: **حاشية رد المحتار على الدر المختار**، ج١، ص١٥٣.

(٢٧) أي أداء صلاة الفجر وقت الغلس وهو الظلمة التي تسبق الإسفار أي ظهور بياض النهار.

(٢٨) أبو الحسن المرغيناني: **الهداية شرح بداية المبتدي**، ٤١/١.

(٢٩) الحصني: **كفاية الأخيار في حل غاية الاختصار**، دار الكتب العلمية، ص٢٩١.

(٣٠) **القاموس المحيط**، حرف الطاء، فصل الحاء، **المصباح المنير**، كتاب الحاء مع الواو وما يثلثهما، ص١٥٧.

(٣١) السبكي: **الأشباه والنظائر**، ٢٤٧/١.

(٣٢) **صحيح البخاري**، كتاب الإيمان، باب فضل من استبرأ لدينه، وفي كتاب البيوع، باب الحلال بين والحرام بين،

وانظر: **صحيح مسلم** كتاب المساقاة باب أخذ الحلال وترك الحرام.

(٣٣) البخاري، محمد بن إسماعيل، **صحيح البخاري**، منشورات بيت الأفكار الدولية، باب قول النبي ﷺ: "يسروا ولا تعسروا"، حديث رقم ٦١٢٦.

(٣٤) تقي الدين أبو بكر بن محمد الحسيني الحصني الشافعي، **كفاية الأخيار في حل غاية الاختصار**، دار الفكر للطباعة والنشر، عمان، الطبعة الأولى ٢٠٠١، ص١٨٦.

(٣٥) السرخسي: **المبسوط**، ٣٩/٦.

(٣٦) الكرخي: **أصول الكرخي**، ص١١٣. الزركشي: **المنثور في القواعد**، ٢٧٥/٢.

(٣٧) البورنو: **موسوعة القواعد الفقهية**، ٤١٨/١.

(٣٨) البورنو: **موسوعة القواعد الفقهية**، ٤١٩/١.

(٣٩) السرخسي: **المبسوط**، ٢٤٦/١.

(٤٠) البورنو: **موسوعة القواعد الفقهية**، ٢٠١/١.

(٤١) السرخسي: **المبسوط**، ٤٥/١٤.

(٤٢) الكمال بن الهمام، **شرح فتح القدير**، ج٦، ص٣٩٤، **الفتاوى الهندية**، ج٣، ص٣١٢.

(٤٣) ابن النجار، **شرح الكوكب المنير**، ج٢، ص٢٧٣ ٢٧٤. ابن قاسم العبادي، **الآيات البينات على شرح جمع الجوامع**، ج٣، ص٤٠٣. الغزالي، **المستصفى**، ج١، ص٣٥٥.

(٤٤) أبو بكر الجصاص، **أحكام القرآن**، ج١، ص١٠٩. ابن قدامة، **روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه**، ص١٣٣.

(٤٥) هناك روايات أن ابن عباس رجع عن قوله هذا قبل موته.

(٤٦) عبد الكريم زيدان: **المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية**، ص١٢٦.

(٤٧) عبد الكريم زيدان، **المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية**، ص١٢٦.

(٤٨) أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم، **الخراج**، ص٦.

(٤٩) عبد الكريم زيدان، **المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية**، ص١٢٨.

(٥٠) عبد الكريم زيدان، **المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية**، ص١٢٨.

(٥١) وهذا ما قد يلاحظ على بعض التقنينات المتأخرة في بعض بلدان العالم الإسلامي التي تحرص أن تكون بعض قوانينها ذات مرجعية إسلامية أنها لم تتقيد عند صياغة مواد القانون بمذهب معين، وإنما أخذت أحكام القانون من مختلف المذاهب الإسلامية؛ ففي الأردن مثلاً صدر القانون المدني الأردني عام ١٩٧٦، وجاءت مواده مختارة من أحكام المذاهب الإسلامية المختلفة ولم تقتصر على مذهب معين، وكذلك الحال في قانون الأحوال الشخصية جاء متنوعاً في أحكامه دون أن يلتزم واضعوه أحكام مذهب واحد، إلا أنه ألزم القاضي بالرجوع إلى الراجح من مذهب الإمام أبي حنيفة حصراً في حال إذا ما عرض على القاضي مسألة لم يتضمن القانون حكماً لها، فالقاضي في هذه الحالة يلتزم الحكم بما هو راجح في مذهب الحنفية منعاً للخلاف في القضاء؛ كما نص القانون نفسه في إحدى مواده على أنه: "ما لا ذكر له في هذا القانون يرجع فيه إلى الراجح من مذهب أبي حنيفة".

(٥٢) **الموسوعة الفقهية**، ج٢، ص٣٠١. **حاشية ابن عابدين**، ج٣، ص٣٦١، ٣٧٣.

(٥٣) القرافي، **الفروق**: ج٤، ص٤٨.

(٥٤) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ج٣، ص٢٣٨-٢٤٠.

(٥٥) **المرجع السابق**.

(٥٦) استخدام المنهج التجريبي في دراسة الأحاديث النبوية يفتح الباب واسعاً أمام الباحثين في علم الحديث في دراسة الأحاديث التي حكم العلماء الأقدمون عليه بأنها ضعيفة خاصة تلك الأحاديث التي يمكن أن تخضع للعلم التجريبي في موضوعها

(٥٧) من هذه اللطائف على سبيل التمثيل وصف الله تعالى الأمة الإسلامية بالأمة الوسط في سورة البقرة في قوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطاً﴾ وهي الآية الثالثة والأربعون بعد المائة وهذه الآية من حيث الترتيب العددي تقع في وسط سورة البقرة التي يبلغ عدد آياتها مائتين وستة وثمانين آية. وقد كان لهذا اللون من الفهم أثر كبير في الدعوة إلى الله ومخاطبة غير

المسلمين وتأسست المنظمات والجمعيات الإسلامية التي عنيت بمسائل الإعجاز العلمي وعقدت الندوات والمؤتمرات العلمية التي شارك فيها علماء من مختلف التخصصات العلمية ونشأ عن المدارسة في هذا الموضوع المؤلفات الكثيرة مما احتيج معه إلى وضع ضوابط شرعية حماية للنصوص من الغلو في الفهم أو الشطط في توجيه المعاني.

(٥٨) ابن رشد: **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، ٣٨/١.

(٥٩) كالنظرية النسبية لأنشتاين فهي لم ترق إلى القانون العلمي مع أن نتائجها مما يسلم به علماء الفيزياء.

(٦٠) متفق عليه أخرجه البخاري في كتاب بدء الخلق، باب ذكر الملائكة، وفي الأنبياء باب قول الله تعالى: **﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾** وفي القدر باب في القدر، ومسلم في القدر باب كيفية خلق الآدمي في بطن أمه وكتابة رزقه وأجله وعمله.

(٦١) **صحيح مسلم**.

(٦٢) كريم نجيب الأغر: **إعجاز القرآن في ما تخفيه الأرحام**، دار المعرفة، بيروت، ص٤٢٨.

(٦٣) **المرجع السابق**، ص٤٢٨.

(٦٤) يقول صاحب كفاية الأخيار: "وأما كون أكثر مدة الحمل أربع سنين فدليله الاستقراء، قال مالك: هذه جارتنا امرأة محمد بن عجلان غمرأة صدق وزوجها رجل صدق وحملت ثلاثة أبطن في اثنتي عشرة سنة كل بطن أربع سنين ...". انظر: الحصني: **كفاية الأخيار في حل غاية الاختصار**، ١١٨/١، ومثل هذا الرأي ينفيه العلم الطبي جملة وتفصيلاً.

(٦٥) ومع أن هذا لم يقع حتى اللحظة والقول فيه فرض عقلي فإن التنبيه عليه والإشارة إليه فيه قطع الجدل وتذكير بما هو من المسلمات الثابتات.